המימד האתי בתורתו של ר׳ נחמן מברסלב על פי ספר ׳ליקוטי מוהר״ן׳ והתפישה החדשה של האמונה

לאה אורנט

מבוא

ר׳ נחמן מברסלב (1772–1810), האיש ותורתו, הם עדיין בבחינת אתגר למעיינים בספריו ולחוקרי החסידות. מי האיש ומהו המסר העיקרי המשתמע מכתביו? דיוקנו של המחבר ותורתו החסידית הצטיירו באופנים שונים. יש שתיארוהו כמנהיג רוחני המייצג בחסידות את הכיוון האקסיסטנציאלי־הדתי בנוסח קירקגור; ויש שציירו את דמותו כאיש אמונה המתלבט נואשות בשאלות האמונה והספק, ותוהה על משמעות הקיום האנושי בעולם שבו עומד האדם מול האל מצד אחד ומול האין מצד שני.[1] בניגוד לכך הצטייר ר׳ נחמן כמיסטיקן השואף בכל מאודו לאיחוד עם האל ומאמין שהפער בין האדם והאל אינו אלא אחיזת עיניים.[2] בהמשך לכיוונים אלה תואר ר׳ נחמן כמייצג את הכיוון האי־רציונלי בחסידות וביהדות, כמנהיג הקורא להשלכת השכל ומצדד בשיגעון כדרך לעבודת האל.[3] לעומת תיאורים אלה המדגישים את ההיבטים החריגים באישיותו ובתורתו עומד תיאורו של ר׳ נחמן כנכדו של הבעש״ט ההולך בתלם החסידי מתוך הדגשת מעמדו המיוחד של הצדיק.[4] כיצד משתקפים דיוקנאות אלה בספר ׳ליקוטי מוהר״ן׳, שבו נמסרו תורותיו העיקריות?

1 ראו: י׳ וייס, מחקרים בחסידות ברסלב, ערך וההדיר מ׳ פייקאז׳, ירושלים תשל״ה, במיוחד ׳הקושיא׳ בתורת ר׳ נחמן׳, עמ׳ 109–149; א״י גרין, בעל היסורים, פרשת חייו של ר׳ נחמן מברסלב, תל אביב תשמ״א, בעיקר נספח א, עמ׳ 276–328; S. Magid, 'Through the Void: The Absence of God in R. Nahman of Bratzlav's "Likkutei MoHaRan"', *Harvard Theological Review*, 88 (1995), pp. 495–519

2 ראו למשל: גרין (לעיל הערה 1), עמ׳ 312–328; צ׳ מרק, מיסטיקה ושיגעון ביצירת ר׳ נחמן מברסלב, ירושלים ותל אביב תשס״ד, במיוחד עמ׳ 115–174; ר׳ מרגולין, ׳האמונה והכפירה בתורתה של חסידות ברסלב עפ״י הספר ליקוטי הלכות לר׳ נתן שטרנהרץ׳, עבודת מוסמך, אוניברסיטת חיפה, 1991, בעיקר עמ׳ 152–168

3 מרק (שם), במיוחד עמ׳ 47–85.

4 ראו: מ׳ פייקאז׳, חסידות ברסלב: פרקים בחיי מחוללה, בכתביה ובספיחיה, ירושלים תשנ״ו, במיוחד עמ׳ 223–226, 246.

[׳דברים חדשים עתיקים׳: מיתוס, מיסטיקה ופולמוס, פילוסופיה והלכה, אמונה וריטואל במחשבה היהודית לדורותיה, ב (מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, כג [תשע״א]), עמ׳ 279–300]

המעיין בליקוטי מוהר״ן על שני חלקיו,[5] שנדפסו לראשונה באוסטרהא תקס״ח ובמאהלוב תקע״א ללא הסכמות, לא ימצא לפניו ספר של חזיונות מיסטיים או ספר המתאר את הדרך לאיחוד מיסטי עם ההוויה העליונה, כמצוי אצל מיסטיקנים נוצרים כמו תרזה מאווילה ויוחנן מן הצלב.[6] המדפדף בספר לא יתרשם ששאלות האמונה והספק עומדות במרכזו, כמו למשל בספריו החשובים של קירקגור.[7] לפנינו ספר חסידי שבו נרשמו תורות שבעל פה ומצוי בו צירוף מגוון הכולל פירושים לפסוקי מקרא, מדרשים ופירושיהם, מאמרים מן הגמרא, מאמרים קבליים המתייחסים לספר הזוהר ולקבלת האר״י, דרשות מוסר, הכוללות עצות והנהגות מוסריות, ומעל לכול תובנות חסידיות המתבססות על הספרות היהודית לדורותיה. חשוב לציין שבמהדורות שנדפסו משנת תקפ״א ואילך זכה הספר לשלוש הסכמות (ר׳ מאיר מברוד, ר׳ אפרים זלמן מרגליות מברוד ור׳ חיים מזלוצ׳ב), ובמהדורה שנדפסה בלמברג תרל״ו לשתי הסכמות נוספות (החוזה מלובלין ור׳ ישראל המגיד מקוזניץ), המייצגות את הממסד של הצדיקים וגדולי התורה בפולין ובגליציה.[8]

בהקדמה לספר מעיד ר׳ נתן שטרנהרץ מנמירוב (1780–1844), תלמידו המובהק של המחבר, על הספר: ׳וכל תורה ותורה שגילה לעם סגולה כולם מלאים עצות נפלאות ונוראות לעבודתו [...] כי כל תורה ותורה [...] מדברת [...] מכמה וכמה מידות טובות, מכמה וכמה מצוות [...] ומהרחקות מידות רעות [...]׳.[9] מטרות הספר המוצהרות מנוסחות במונחים מוסריים נורמטיביים הן כמוסר דתי יהודי המתכוון להורות לאדם דרכים בעבודת הבורא, הן כתורת מידות בבחינת ׳סור מרע ועשה טוב׳, המכוונת לתיקון האישיות ולתקנת היחסים שבין האדם לחברו. עם זאת המחבר מציין שגם אם נראים הדברים כשווים לכל נפש מצויות בהם בחינות נסתרות, שכבות נעלמות לפני ולפנים: ׳כי עדיין פנימיות הדברים סתומים וחתומים מעין כל. כי הם דברים שכסה עתיק יומין שצריכים לכסותם ולגלותם כדי להכניסם בזה העולם. כי המְכַסֶּה הוא הגילוי [...] להלבישם בלבושים רבים וצמצומים עד אשר יהיו דברים השווים לכל

5 על ההוצאה לאור של ׳ליקוטי מוהר״ן׳ ראו: וייס (לעיל הערה 1), עמ׳ 251–277 ; השוו: ד׳ אסף, ברסלב ביבליוגרפיה מוערת, ירושלים תש״ס, עמ׳ 3. על השיטה הדרשנית שבספר ראו: S. Magid, 'Associative Midrash, Reflections on a Hermeneutical Theory in Likkutei Moharan', idem (ed.), *God's Voice from the Void, Old and New Studies in Bratslav Hasidism*, Albany 2002, pp. 15–66

6 ראו: Theresa of Avila, *The Interior Castle*, trans. by M. Starr, New York 2003; John of the Cross, *Selected Writings*, edited by K. Kavanaugh, New York 1987

7 ראו: S. Kierkegaard, *Fear and Trembling*, London 1985; idem, *Either/Or, a Fragment of Life*, trans. by D. F. Swenson and L. M. Swenson, Princeton 1946

8 על ההסכמות לספר ראו: וייס (לעיל הערה 1), עמ׳ 262–265. השוו: אסף (לעיל הערה 5), עמ׳ 3. אסף מעיר ששתי ההסכמות המאוחרות נחשדו כמזויפות.

9 ליקוטי מוהר״ן לר׳ נחמן מברסלב, מהדורת נ״צ קעניג, ירושלים [חש״ד], הקדמה.

נפש׳.[10] הדיאלקטיקה הקבלית של הגילוי שהוא כיסוי והכיסוי שהוא גילוי חלה על תורותיו של ר׳ נחמן. הפנים המיסטיות וספקות האמונה שייכים אולי למימד הנסתר שמטבע הדברים אינו מנוסח כמטרה המוצהרת של הספר.[11]

דיוקנאותיו השונים של ר׳ נחמן המיסטיקן, הספקן, השולל את השכל והנוהג בשיגעון אינם מתיישבים לכאורה עם פניה הגלויות של היהדות הנורמטיבית. עיקר האמונה כיסוד מוסד נוסח על ידי הרמב״ם במשפט הפותח את ספר המדע: ׳יסוד היסודות ועמוד החכמות לידע שיש שם מצוי ראשון והוא ממציא כל הנמצא, וכל הנמצאים משמים וארץ ומה שביניהם לא נמצאו אלא מאמיתת הימצאו׳.[12] יסוד מוסד זה מוצג כאקסיומה שעליה נבנה הבניין כולו ועליה אין לערער. כיצד מתיישב עיקר האמונה עם האונטולוגיה של החלל הפנוי מאלוהות והאפיסטמולוגיה של שרשרת הקושיות הנוגעת באינסוף?

על הניגוד שבין המיסטיקה והדת הממוסדת נכתב רבות.[13] חוקרי המיסטיקה הדגישו במיוחד את הניגוד שבין היהדות לבין המיסטיקה.[14] רוב החוקרים רואים באיחוד המיסטי את גולת הכותרת של הדרך המיסטית. באיחוד זה מיטשטשים הגבולות שבין סובייקט לאובייקט, ועם זאת נעלם הפער המהותי שבין האדם והאל. הכיצד יכול האדם ההופך לאלוהי להיות מחויב למערכת של מצוות וצווי מוסר המוטלים מלמעלה? מערכת זו מתבססת על פער מהותי שאינו ניתן לגישור בין מצַוֶּה למצוּוֶּה, אל ואדם. הקוויטיזם, המתואר כמנוחה נצחית באל וכיעד העליון של האיחוד המיסטי, אינו מתיישב עם חיים שעיקרם עשייה מוסרית וקיום מצוות. גם החירות האנטינומית, שהיא תוצאה אפשרית של האיחוד המיסטי, אינה מתיישבת עם חיים המתבססים על ה׳נעשה ונשמע׳ מסיני. ההלכה ומצוות תלמוד תורה, המהווים את חוט השדרה של החיים היהודיים, מחייבים שיקול דעת רציונלי ומפוכח שאין לו ולא כלום עם השלכת השכל ודרכי השיגעון. כידוע, ר׳ נחמן לא השליך מאחוריו לא את לימוד התורה ולא את קיום מצוותיה.

10 שם, שם.

11 על הגילוי והכיסוי בתורת ברסלב ראו: וייס (לעיל הערה 1), עמ׳ 181–248; פייקאז׳ (לעיל הערה 4), עמ׳ 10–16.

12 ספר המדע לרמב״ם, מפורש על ידי ש״ת רובינשטין, ירושלים תשנ״ג, עמ׳ ג.

13 ראו למשל: W. T. Stace, *Mysticism and Philosophy*, Philadelphia and New York 1960, pp. 207–250; F. Heiler, *Prayer*, New York 1958, pp. 135–171; G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York 1946, pp. 5–7; ג׳ שלום, עוד דבר: פרקי מורשה ותחיה, ערך א׳ שפירא, ב, תל אביב תש״ן, עמ׳ 277–300.

14 ראו למשל: י׳ קאופמן, תולדות האמונה הישראלית: מימי קדם ועד סוף בית שני, כרך א, ספר ב, ירושלים תשכ״ז, עמ׳ 456–457; י״י גוטמן, הפילוסופיה של היהדות, ירושלים תשי״ג, עמ׳ 13–15; א׳ שביט, ׳מיסטיקה ויהדות לפי גרשם שלום: ניתוח ביקורתי׳, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ב (תשמ״ג), עמ׳ 157.

עם זאת תיאוריו של ר׳ נחמן כמיסטיקן, כמתלבט בשאלות האמונה וכמתנגד לשכל ולחקירה יש להם סימוכין בכמה מן התורות, כפי שהוכיחו חוקריו.[15] העמדת דיוקן מעין זה מבוססת בכל מקרה על בחירה מגמתית של מקורות והשמטת כל מה שאינו מתיישב עם תיאור הדיוקן, מתוך הנחה אינטואיטיבית שמה שנבחר הוא המייצג. לעתים הבחירה הסלקטיבית מלווה בהכרזה מתודולוגית הקובעת מה עיקר ומה טפל, כגון: ׳הקושיא היא מנקודות המבט המרכזיות, אשר על פיהן מארגנת תורת ברסלב את שפעת העובדות, הן הידועות מכבר והן המחודשות על ידה׳.[16]

הערכת היחס שבין האתיקה היהודית הנורמטיבית שעיקרה תיקון המידות ושמירת המצוות, כמוצהר בהקדמה לספר ליקוטי מוהר״ן, לבין ההיבטים החורגים מן הנורמות המקובלות המופיעים בכמה מתורותיו, צריכה להיות מושפעת מן העובדות ההיסטוריות. עובדה היא שר׳ נחמן על אף ספקנותו לא הפך לאלישע בן אבויה ועל אף נטיותיו המשיחיות ותחושת הגדלות המיסטית לא היה לשבתאי צבי. הוא נרדף אמנם על ידי כמה מצדיקי דורו, ובמיוחד על ידי הסבא משפולה, אבל מעמדו כצדיק במסגרת התנועה החסידית לא התערער וחסידיו לא חרגו ממסגרת אורח החיים המסורתי.[17] עובדה זו טעונה הסבר המסתמך על עיון בכתביו ובתורותיו.

השאלה היא איך משתלבות התורות שבהן ר׳ נחמן מתגלה כספקן, כמיסטיקן וכמורד במרות השכל, עם הדרשות הרבות העוסקות בענייני המצוות ותיקון המידות? איך מצליח ר׳ נחמן להקהות את עוקצן של הספקנות והמיסטיקה במסגרת הדרשה החסידית? הטענה היא שיחודו של ר׳ נחמן כמנהיג חסידי מתבטא לא רק בנטיותיו המיסטיות ובתובנותיו המעמיקות בנושא האמונה, אלא גם ביכולתו המופלאה לשלב במסגרת היהדות הנורמטיבית תורות העשויות לכאורה לערער את יסודותיה. הכוונה היא להראות איך ההיבט האתי נורמטיבי משתלב בכל תורה ספקנית או מיסטית החורגת מן המקובל.

הדיון על ׳ליקוטי מוהר״ן׳ בספרות המחקר מתנהל בשני מישורים שונים. מצד אחד במישור התובנות, ההשגות והחוויות של המחבר, שאין כמותן למקוריות ועומק.[18] מצד שני משויך ׳ליקוטי מוהר״ן׳ לסוגה של ספרות ההנהגות.[19] אחד המפתחות הנספחים לספר הוא המפתח על פי ספר ׳ליקוטי הלכות׳ המציין את ההלכות הנלמדות מכל תורה.

15 ראו לעיל הערות 1–2.

16 וייס (לעיל הערה 1), עמ׳ 109.

17 לדעת וייס, ר׳ נחמן הוא מקרה גבול שהכללתו בתחום היהדות הנורמטיבית מחייבת הגדרה פנומנולוגית גמישה של המושג יהדות. ראו: J. Weiss, *Studies in East European Jewish Mysticism and Hasidism*, London 1997, pp. 249–269

18 וייס (לעיל הערה 1); גרין (לעיל הערה 1); מרק (לעיל הערה 2).

19 ז׳ גריס, ׳ספרות ההנהגות החסידית כביטוי להנהגה ואתוס׳, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשל״ט, עמ׳ 116–132.

לבקשת ר׳ נחמן כתב תלמידו ר׳ נתן שטרנהרץ את קיצור ׳ליקוטי מוהר״ן׳, ובעקבותיו את ׳ליקוטי עצות׳ כמכלול ההנהגות למעשה.[20] ההתייחסות למימד האתי בתורותיו העיוניות מתכוונת להבהיר כיצד משתלבים המימד העיוני ומימד המעשה בתורותיו של ר׳ נחמן ב׳ליקוטי מוהר״ן׳.

במונח אתיקה אני משתמשת בהקשר זה בשלושה מובנים שונים הקשורים זה בזה כתורת המידות המכוונת לתיקון אישיות היחיד, כמוסר חברתי שיעדו הזולת, ובעיקר כמוסר דתי שעניינו עבודת ה׳. לחשיבותו של המימד האתי על כל בחינותיו בתורתו של ר׳ נחמן נמצא סימוכין בדברי ר׳ נחמן עצמו. בקשת תכלית החיים מוצגת על ידי ר׳ נחמן כעניין המרכזי בחיי האדם: ׳כשאין האדם מסתכל על התכלית, למה לו חיים׳.[21] הדגם לחיפוש משמעות החיים בתרבות המערב הוא החיפוש האתי הסוקרטי. מסלול החיפוש הסוקרטי נמשך לאורך כל החיים ומסתיים באפוריא – מבוכה והעדר מסקנה. לעומת זאת במערכת ערכים שבה מצוי ערך עליון, התכלית ידועה ונתונה: ׳והנה הנפש מתגעגעת תמיד לעשות רצון יוצרה׳.[22] ומי שמוצא את שכרו בקיום מצוות האל לשם עצמן מוגדר כאדם שהגיע לדרגה הגבוהה ביותר בעבודת הבורא: ׳ומי שעושה המצווה בשמחה מהמצווה בעצמה, [...] הוא נכנס בשמחת הקדוש ברוך הוא׳.[23]

ערכים מוסריים אחרים, חברתיים או אישיים, מוגדרים על פי הערך העליון: ׳כי צריך כל אדם לומר: ״כל העולם לא נברא אלא בשבילי״ (סנהדרין לז). נמצא כשהעולם נברא בשבילי, צריך אני לראות ולעיין בכל עת בתיקון העולם, ולמלאות חסרון העולם ולהתפלל בעבורם׳.[24] תיקון העולם הוא מטרה הראויה לפעילותו המוסרית של האדם, אך פעילות זו מתפרשת בעיקרה כתפילה שהאדם מתפלל ל׳חסרון העולם׳ (עולם בלשון הדיבור: כינוי לקהל רב או לציבור), לגאולת העולם ומילוי חסרונותיו. ביחס לאדם עצמו, העמדה המוסרית מתבטאת בעיסוק המתמיד בחשבון נפש וחזרה בתשובה: ׳וצריך לאחוז תמיד במידת התשובה׳.[25] יתר על כן, החזרה בתשובה אל הבורא נחשבת לפעילות המגדירה את קיומו והווייתו של האדם: ׳וכשבא לטהר עצמו ולעשות תשובה, אז הוא בבחינת אהיה, הינו שיהיה לו הוויה בעולם [...] אבל קודם התשובה אזי בחינת אהיה בהסתרת פנים ממנו׳.[26] הווייתו האנושית של האדם מתממשת באקט התשובה. גישה זו מזכירה את טיעונו של קירקגור שהאדם חורג ממסגרת הקיום הסתמי והופך לאישיות ייחודית רק בעמידתו מול האל.[27] ביטויים כאלה ועוד רבים אחרים מוכיחים

20 שם, עמ׳ 117–121.
21 ליקוטי מוהר״ן (לעיל הערה 9), קמא, רסח.
22 שם, שם.
23 שם, קמא, ה, ב.
24 שם, קמא, ה, א.
25 שם, קמא, ו, ג.
26 שם, קמא, ו, ב.
27 S. Kierkegaard, *The Sickness unto Death*, London 1989, pp. 111–120

את מרכזיותו של ההיבט המוסרי בעולמו של ר׳ נחמן. היבט זה מופיע בכל תחום של חשיבתו. ההיבט האתי בספר ׳ליקוטי מוהר״ן׳ הוא נושא דיוננו. הדיון יתייחס להיבט זה בנושאים שהוזכרו כחורגים מהמסגרת הנורמטיבית: המאוויים המיסטיים ועניני האמונה והספק.

א. פרשנות אתית להיבטים מיסטיים

בראשית הייתה היקיצה. מיסטיקנים וחוקרי המיסטיקה שתיארו את דרכה של הנפש לאיחוד עם האל פתחו בהתעוררות הנפש. האדם המתעורר מהמולת החיים וטרדותיהם חש בריקנותם ומרגיש בצורך לחפש אחר משמעותם ותכליתם.[28] מצב נפשי זה הוא לכאורה ניטרלי מבחינה מוסרית. ר׳ נחמן רואה אף הוא בשיחותיו אמצעי ׳לעורר ישנים ולהקיץ נרדמים׳.[29] אולם בדבריו השינה וכמוה היקיצה מתפרשות כמצבים מוסריים.

הישֵנים הם ׳האסורים בתאוותיהן, והלכודים בהבליהם, והנידחים בעוונותיהם׳.[30] לעומת מצב התרדמה, היקיצה מתפרשת כתשובה שעיקרה הטיית הלב כלפי שמים. דרכו של האדם לקרבת האל או אף להתכללות בו מתוארת כדרך המוסר הכוללת חזרה בתשובה אל הבורא, תיקון מידות הנפש ותיקון יחסי אנוש.

1. המוסר כדרך המוליכה לחוויית האל ולתובנת הנהגותיו

ר׳ נחמן מדגיש על כל צעד ושעל את תלותה של חוויית האל והשגת דרכיו במצבו המוסרי של האדם. חטאיו של האדם לא רק במעשה אלא גם בדיבור ובמחשבה הם בבחינת מעצורים ומחסומים בדרך התעלותו להשגות וחוויות טרנסצנדנטיות. ׳כי השקר מזיק לעינים בגשמיות וברוחניות׳.[31] ר׳ נחמן מסביר שדבר שקר מעכיר את הנפש ׳כי עיקר הדיבור הוא הנפש׳,[32] וכשהנפש עכורה מחמת ריחוקה מן האמת נפגמת ראייתו של האדם. אפילו המחשבות הזרות בפנימיות הנפש הן בבחינת ׳עננין דמכסין על עינין׳.[33]

תפיסת פגמי הנפש או חסרונותיה כמחיצות שבין האדם והבורא מזכירה את עמדתו של הרמב״ם ב׳שמונה פרקים׳, שם הוא קובע: ׳ואלו הפחיתויות בכללן הן המחיצות המבדילות בין האדם ובין ה׳ יתעלה׳.[34] הנחת התלות שבין מצבו המוסרי של האדם

28 ראו למשל: E. Underhill, *Mysticism: A Study in the Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness*, New York 1960, pp. 3–25

29 ליקוטי מוהר״ן (לעיל הערה 9), הקדמה.

30 שם, שם.

31 שם, קמא, נא.

32 שם, שם.

33 שם, קמא, ב, ה.

34 הקדמות הרמב״ם למשנה, הקדמה למסכת אבות, מהדורת י׳ שילת, ירושלים תשנ״ו, עמ׳ רמו.

לבין מעלתו הרוחנית והדתית היא לכאורה טבעית ומובנת, ולא היא. באיגרות פאולוס למשל מצויה התפיסה שמעשי האדם, הרעים או הטובים ככל שיהיו, אינם משמעותיים לעניין גאולת הנפש. קורבנו של המשיח והאמונה בקורבן זה הם הדרך לגאולת האדם. מעשי האדם, לעומת זאת, אינם מעלים ואינם מורידים, שכן הגאולה מעצם טבעה ניתנת כחסד מלמעלה ולא בזכות.[35]

בתורותיו של ר׳ נחמן, כמו אצל הרמב״ם, היחס שבין תיקון המידות ועילוי הנפש הוא כמעט כיחס שבין סיבה ומסובב. השגותיו של האדם בעולם העליון מופיעות בהקשר של מאבקו המוסרי. כל הישג מוסרי שכרו הרוחני בצדו. תחושת העולם הבא, שהוא תכלית העולם הזה, רחוקה מעולמנו האנושי, אך היא נתונה לכל אחד מישראל ׳כפי הפרת הכעס ברחמנות׳.[36] כאשר אדם כובש את כעסו ומגלה רחמים במקום אכזריות הוא זוכה להשגה גבוהה. במיוחד מדגיש ר׳ נחמן את משמעותה של שבירת תאוות הממון שבה הוא רואה עבודה זרה המביאה לחרון אף בעולם, וכשהאדם מתגבר עליה על ידי הצדקה הוא זוכה ל׳השגחה שלמה׳.[37] יתר על כן: ׳שזה בחינת התגלות המשיח שאזי יתבטל תאוות הממון׳.[38] תיאור תהליך הגאולה ככרוך בביטול תאוות הממון מתואר לפרטיו בסיפורו ׳מעשה בבעל תפילה׳.[39] הארת השכל כשפע אלוהי אינה ניתנת אלא למי ׳שיקדש את פיו וחוטמו ועיניו ואוזניו׳.[40] והכוונה היא שיימנע מדבר שקר ויזכה למידות היראה והאמונה.

׳מי שרוצה לטעום טעם אור הגנוז, הינו סודות התורה שיתגלה לעתיד, צריך להעלות את מידת היראה לשורשה׳, מכריז ר׳ נחמן. ׳ובמה מעלין את היראה? בבחינת משפט [...] שישפוט וידין בעצמו כל עסקיו׳.[41] חשבון הנפש כאורח חיים של קבע הוא התנאי להשגות מן העולם העליון. השגות אלה לעתים ניתנות לאדם בתיווכו של הצדיק. שיקוליו של הצדיק כצינור ההשגה לתלמידיו הם בעיקרם שיקולים מוסריים וחינוכיים. הצדיק מראה לאנשי המעלה, ׳דרי מעלה׳ שהשגתם רחוקה מהשגת הבורא כדי ללמדם מידת ענווה. לעומת זאת הוא פותח את שערי השגת נוכחות האל בעולם ל׳דרי מטה׳ שאינם חשים כלל במציאותו ועלולים להגיע לכלל ייאוש מעבודת הבורא.[42]

בשלב גבוה יותר של התודעה המיסטית מוצגת בפני האדם התביעה הטוטלית של ביטול היש, חדלון האישיות העצמאית בשאיפתה להיכלל בהוויה העליונה. בשלב

35 אל הרומיים ג; אל הגלטיים ב 16–21; ג 1–14.
36 ליקוטי מוהר״ן (לעיל הערה 9), קמא, יח, ב.
37 שם, קמא, יג, א.
38 שם.
39 סיפורי מעשיות לר׳ נחמן מברסלב, ירושלים תשנ״ג, עמ׳ רצה-תד.
40 ליקוטי מוהר״ן (לעיל הערה 9), קמא, כא, ב.
41 שם, קמא, טו, ב.
42 שם, תנינא, ז, ח.

זה הגבולות בין הסובייקט והאובייקט, האדם והאל, נעלמים בתודעה המיסטית.[43] ר׳ נחמן נוטה לתאר מצב זה במונחים מוסריים. ביטול היש מתפרש כשפלות וענווה שהם היפוכה הגמור של הגאווה: ׳כי שפלות ועניוות הוא בחינת בלתי גבול, כי הוא בחינת אין ממש, ואין לו שום גבול מחמת שהוא בתכלית העניוות, ועיקר חיים נצחיים של עולם הבא הוא רק בבחינת בלתי גבול כנ״ל׳.[44] קיימת קורלציה בין הביטול העצמי לבין חיי הנצח. כשאדם מבטל את רצונותיו העצמיים הוא חורג ממסגרת הקיום האינדיווידואלי המוגבל והמסוים. בשפלות ובענווה ללא מיצרים הוא מאיין את ישותו העצמית וזוכה לנגוע במימד של חיי הנצח שמעבר לגבולות הזמן. הביטול העצמי זוכה לפירוש רחב יותר במקום אחר: ׳היינו שמתפלל בלי שום כוונת תועלת עצמו, ואינו חושב לכלום את עצמו, ונתבטל כל עצמיותו וגשמיותו׳.[45] התפילה היא הדרך לביטול עצמי. אין זו התפילה למילוי הצרכים והמשאלות אלא תפילה המשוחררת מכל אינטרס עצמי שעיקרה מסירות הנפש. ׳ועל ידי תפילה שהיא במסירת־נפש, שמבטל כל גשמיותו ואין גבול, וכשאין גבול, אזי יכול להשיג התורה שלעתיד שהיא אינה גבול ואינה נתפסת בגבול׳.[46]

הנגיעה בחיי הנצח ובתורת העולם הבא ניתנת למי שמממש בחייו את הערכים של ענווה ומסירות נפש ללא מיצרים.

2. השגות עליונות כתובנות מוסריות

החוויה המיסטית מתוארת בספרות המיסטית לעתים קרובות כאקסטטית, כחורגת מגדרי החיים האנושיים, הן מגדרי המקום והזמן הן מגדרי השכל והמוסר. נאמר על רגע החוויה שאינו מושא לחשיבה ואינו נושא לתיאור. תיאורי החוויה שייכים לשלב הבתר־חווייתי, שבו החוויה נחשבת, נמסרת ואפילו נכתבת. בשלב זה היא כוללת תובנות משמעותיות לחיי האדם, המתייחסות לבעיות קיומיות שבהן האדם מתלבט ללא מוצא. ב׳ליקוטי מוהר״ן׳ תובנות אלה נוגעות בעיקר לבעיות המוסר והצדק האלוהי.[47]

קיומו של הרע היה מאז ומעולם חידה תאולוגית. כיצד יכול אל שכולו טוב לברוא רע? אם התשובה היא שהרע קיים ככוח עצמאי המתייצב מול האל הרי אחדותו של האל ואחדות בריאתו עומדים בסימן שאלה. קיומו של הרע מעמיד בסימן שאלה הן את טובו של האל והן את אחדותו ואחדות בריאתו. אנטינומיה זו שאינה נפתרת בדרך החשיבה הדיסקורסיבית, באה על פתרונה ברגע של הארת הדעת העליונה: ׳[...] עכשו מברכין על הרעה ״ברוך דיָן אמת״ ועל הטובה ״הטוב והמיטיב״, אבל לעתיד יברכו על הכל ״הטוב והמיטיב״, כי לעתיד

43 על ההיבט המיסטי בתורתו של ר׳ נחמן ראו: גרין (לעיל הערה 1), עמ׳ 313–328; מרק (לעיל הערה 2), עמ׳ 115–174.

44 ליקוטי מוהר״ן (לעיל הערה 9), תנינא, עב.

45 שם, קמא, טו, ה.

46 שם, קמא, טו, ד.

47 ראו: מרק (לעיל הערה 2), עמ׳ 126–134.

שיתגלה הדעת, ידעו שאין שום רע בעולם כלל, רק כולו טוב וכולו אחד׳.[48] הרע מתגלה כתדמית ולאמתו של דבר אינו אלא טוב מסותר. תובנה זו החורגת מגדרי החיים האנושיים מופיעה רק מכוחה של הארה עליונה. לשאלת הרע מסונפת השאלה הנוקבת על הצדק האלוהי, שאלת צדיק ורע לו, רשע וטוב לו. בהארה ׳שלמעלה מהמוחין׳ זוכה האדם להשגת הצדק האלוהי: ׳כי זוכה להשיג ״צדיק ורע לו, רשע וטוב לו״ שזה נראה כעיוות המשפט, ועכשו כשזוכה להשיג ולהבין זאת, זה בחינת תיקון המשפט׳.[49]

בתחום האישי מופיע הרע כסבל וכייסורים חסרי משמעות. תחושה זו משתנה ברגע ההארה שבו מתגלה לאדם: ׳כי התכלית הוא כולו טוב. כי אפילו כל הצרות והיסורין והרעות העוברין על האדם [...] אם יסתכל על התכלית, בודאי אינם רעות כלל, רק טובות גדולות כי בוודאי כל היסורין באים בכוונה מהשם יתברך לטובתו׳.[50] הארה זו חורגת מן התחום האישי ומתייחסת לשאלת אחדותה של המציאות. מה שנראה לנו כרע שאינו שייך לטובו של הבורא מתגלה כביטוי מסותר של החסד האלוהי.

אנטינומיה תאולוגית אחרת שאין לה פתרון לוגי היא שאלת הבחירה והידיעה. הנחת הבחירה החופשית הכרחית כיסוד מוסד של תורת הגמול המוסרי. האין ידיעתו הנצחית והאינסופית של האל מבטלת את הבחירה? הכרח הוא להניח הן את הבחירה הן את ידיעת האל, אף כי אין אנו מבינים איך הן מתיישבות זו עם זו. אולם כשניתן לאדם שפע שכלי מלמעלה שכלו האנושי מתעלה לדרגת השגת המלאך, והוא זוכה להבין את היחס שבין הבחירה והידיעה. בשלב זה הוא כמלאך ובחירתו החופשית מתבטלת.[51]

ההיבט המוסרי בתיאור רגעי ההארה העליונה מתגלה כתובנות הנוגעות לבעיות יסוד בתחום המוסרי. תובנות אלה מתייחסות הן למישור האישי הן למישור הקוסמי.

3. המצב הבתר־חווייתי – רצוא ושוב

חוקרי המיסטיקה עמדו על הסכנות הכרוכות בחוויה המיסטית המתגלות בתוצאותיה. המיסטיקן שהתנסה בחוויית הנצח נוטה לראות בחווייתו את פסגת החיים האנושיים שממנה קשה לחזור אל המציאות החברתית והעשייה המוסרית. מכאן הרזיגנציה או הבחירה בעמדת הנסיגה מחיי החברה ומהפעילות המוסרית המצויה בכתבי המיסטיקנים.[52] לעומת גישה זו מצויה הגישה הרואה בחוויה המיסטית חוויה מורכבת

48 שם, קמא, כא, יא.

49 שם, תנינא, ה, טו.

50 שם, קמא, סה, ג.

51 שם, קמא, כא, ד.

52 ראו למשל: פלוטינוס, אנאדות, תרגם מיוונית נתן שפיגל, ירושלים תשמ״א, כרך ב עמ׳ 370–371; *Upanisad, A Sourcebook in Indian Philosophy*, edited by Sarvepalli Radhakrishnan and Charles S. Moore, Princeton 1989, pp. 54, 61, 88; שלום, עוד דבר (לעיל הערה 13), עמ׳ 278–280; סטייס (לעיל הערה 13), עמ׳ 333–341.

הכוללת הן את ה׳דרך׳ המוליכה אל החוויה הן את תוצאותיה בנפש האדם ובחיי החברה. לפי גישה זו, החוויה מגיעה לכלל שלמות רק לאחר שניכרות תוצאותיה.[53] התוצאות המוסריות משמשות גם קנה המידה להערכת האותנטיות והאיכות של החוויה. הספרות החסידית נוטה לתאר את החוויה המיסטית כשלמות הכוללת הן את ה׳דרך׳ הן את תוצאותיה. רגעי החוויה, התובנות המוסריות והדתיות הכרוכות בה ויישומן בחיי החברה מתוארים בספרות החסידית, ובכלל זה בכתבי ר׳ נחמן, בצמד הניגודים ׳רצוא ושוב׳.[54] ה׳רצוא׳ מתייחס לחוויית ההתעלות, וה׳שוב׳ לתוצאות הניכרות בתחום הנפש ובתחום המציאות והחברתית. לחוויית ה׳רצוא׳ החולפת כהרף עין צמודה בכל מקרה חוויית ה׳שוב׳ הממתנת ומרסנת אותה. חוויית השוב מכוונת את האנרגיה הנוצרת בחוויית הרצוא לאפיק מוסרי וחברתי.

׳ודע שתכלית הבריאה הוא שעשוע עולם הבא׳.[55] העולם התחתון ממהותו שואף אל על, והנפש שואפת להתעלות אל המימד הטרנסצנדנטי שהשפה אינה מסוגלת לתארו. מכאן ריבוי הכינויים למצב הנכסף כמו: חיי נצח, שלמות, עולם הבא, עולם שכולו שבת, עולם הנשמות, שורש ועוד. עם זאת: ׳״והחיות רצוא ושוב״ כי הקדוש ברוך הוא רוצה בעבודתנו׳.[56] חזרת האדם מהתפשטות הגשמיות אל ישותו ואל דעתו מלווה בהכרה שעבודת ה׳ עלי אדמות היא ייעודו האמיתי של האדם. כיוון שייעוד זה מתפרש ומתפרט בתורה, ניתנת לחוויית ה׳שוב׳ המשמעות של קבלת התורה: ׳רצוא – בעליות הנפשות, ושוב – בחזרת הנפשות עם התגלות התורה׳[57]. בקבלת התורה כמערכת של הדרכות וציוויים האנרגיה המיסטית מתבטאת ככוח המעצב את המציאות האנושית והחברתית. משום כך אנרגיית ה׳שוב׳ מתוארת גם כאנרגיה אינטלקטואלית היוצרת חידושים דאורייתא.[58]

החוויה האנושית בשני קצותיה ׳הרצוא והשוב׳, משקפת מציאות מטפיזית הכוללת עולם עליון ועולם תחתון. העולם העליון מכונה ׳עולם הנשמות, עולם שכולו שבת׳: ׳ושם ישיגו את השם יתברך כראוי בלי שום מסך המבדיל ובלי שום מונע׳.[59] ואולם: ׳עולם הנשמות שהוא התכלית הוא מלובש ונאחז בארץ השפלה הזו׳.[60] תכלית הבריאה מתממשת באחדות העולמות, בהתקשרות העולם התחתון אל התכלית העליונה. ׳ובאמת הוא חידוש נפלא ונורא שהשגת התכלית שהוא דבר גבוה כזה להשיג אותו

53 ראו: שלום, עוד דבר (שם), עמ׳ 280 ; ראו גם: B. MacGinn, *The Foundations of Mysticism*, New York 1991, p. xvi

54 על ה׳רצוא ושוב׳ בתורת ר׳ נחמן ובחסידות בכלל ראו: מרק (לעיל הערה 2), עמ׳ 122–129. ראו גם: מ׳ אידל, החסידות בין אקסטזה למאגיה, ירושלים ותל־אביב תשס״א, עמ׳ 379–381, 403–404.

55 ליקוטי מוהר״ן (לעיל הערה 9), קמא, יח, ב.

56 שם, קמא, ד, ט.

57 שם, קמא, יג, ג.

58 שם, קמא, סה, ד.

59 שם, תנינא, לט.

60 שם, שם.

יתברך הוא תלוי דוקא בבריות עולם השפל׳.[61] נשמות שמקורן העולם העליון חייבות להגיע להכרת הבורא דווקא דרך העולם השפל. גם הנשמות שזמנן הגיע להסתלק מן העולם אל העולם העליון צריכות להשאיר אחריהן נציגות ונוכחות בעולם התחתון – בן או תלמיד,[62] שכן אחדות העולמות, העולם העליון והעולם התחתון, היא התכלית העליונה, וממנה משתמעת אחדות המציאות ואחדות הבורא. עמדה זו מנוגדת לנטיית המיסטיקן לסגת מן המציאות האנושית והחברתית לעולם שכולו טוב ולהפקיר את העולם החברתי. המשתמע הוא שמי שזכה להשגות גבוהות חייב לממש את תובנותיו בתחום המציאות האנושית והחברתית כאנרגיה נפשית המכוונת לתיקון האישיות ולתיקון החברה שהוא גם תיקון העולם. בהצבת ה׳שוב׳ לעומת ה׳רצוא׳ ההיבט המוסרי ממוקם בשלב הבתר־חווייתי.

ההיבט המוסרי מודגש בכל הבחינות של החוויה המיסטית ושל ההארה המיסטית המתוארות בספר ׳ליקוטי מוהר״ן׳. ההליכה בדרכי המוסר וקיום מצוות התורה מוצגות כתנאים הכרחיים לעילוי הנפש ולהשגות עליונות. בשלב העליון של ה׳דרך׳, ביטול היש מתפרש כמצב מוסרי שעיקרו שפלות וענווה ללא מיצרים. בתובנות החיים המלוות את החוויה המיסטית נפתרות האנטינומיות הנוגעות למציאות הרע ולעיוותי המוסר. חוויית ההתעלות המיסטית, חווית ה׳רצוא׳ משתלבת בכל מקרה עם ממד ה׳שוב׳ המחייב את העשייה הריטואלית והמוסרית בתחום חיי החברה.

ב. ההיבט האתי בענייני האמונה והספק

בחוויה המיסטית נוכחות האל הופכת למציאות אנושית־חווייתית. חוויית האל משחררת את האדם מכל הספקות שבעולם. ברגעי החוויה נמצאים פתרונות לכמה מן האנטינומיות המהותיות של חיי האדם, והאדם חש בשלמות וחווה אושר בלי מצרים. אולם חוויות אלה נתונות לבודדים ונחשבות לחריגות ממהלך החיים הרגיל. במציאות הרגילה והמוכרת האדם ניצב תמיד בפני בעיות חסרות פתרון, בפני קושיות המסתיימות במבוי סתום ובפני ריקנות משוועת במקום נוכחות האל. מציאות אנושית זו מוכרת היטב לר׳ נחמן. דיוקנו כאדם המתלבט בשאלות האמונה יוצא דופן בתולדות החסידות. ר׳ נחמן בדורו היה שנוי במחלוקת אולם למרות זאת לא חרג ממסגרת התנועה החסידית, יתר על כן, הוא הפך לאחד ממנהיגיה הנערצים לדורות. לעובדה היסטורית זו אנו צריכים למצוא סימוכין בתורותיו. השאלה היא כיצד מנסה ר׳ נחמן להקהות את חודם של הספקות הנוקבים אף שאינו נמנע מלבטאם. יכולתו להתמודד עם הספקות מבלי לחפות עליהם מסבירה אולי את סוד הצלחתו כמנהיג רוחני לדורו

61 שם, שם.
62 שם, תנינא, ז, ד.

ולדורות הבאים ובכללם לדורנו.[63] כיצד מתיישבים הספקות הנוקבים עם הנורמות המוסריות והדתיות של היהדות שעיקרן אמונה וקיום מצוות?

המציאות האינטלקטואלית של קושיות אין ספור שהמאמין נתקל בהן מוצאת ביטוי ב׳ליקוטי מוהר״ן׳: ׳דהיינו שליבו מסובב ומוקף ומעוקם בעקמומיות וקושיות וכפירות על השם יתברך׳.[64] למצב זה תואמת התחושה של ריחוק אינסופי מן הקדושה וכישלון כל המאמצים להתקרב אל הבורא: ׳כשרואה שעוברים כמה וכמה ימים ושנים שהוא מתייגע ביגיעות גדולות בשביל עבודות השם, ועדיין הוא רחוק מאד, ולא התחיל כלל לכנוס לשערי הקדושה. כי רואה עצמו שהוא מלא עדיין עביות וגשמיות והרהורים ובלבולים גדולים [...] ונדמה לו כאילו אין השם יתברך מסתכל עליו כלל, ואין רוצה כלל בעבודתו׳.[65] מלכתחילה ר׳ נחמן מגדיר את קושיותיו ותחושותיו כמכשולים בעבודת הבורא ולא כקריאת תיגר על מציאות הבורא או על אמתות תורתו. מעבר לקושיה, קיימת נקודת מבט חלופית של המסורת היהודית המאפשרת למקם ולהגדיר את הקושיה בתוך תחום האמונה ולא כערעור מבחוץ על יסודות האמונה. גם במישור הקולקטיבי־לאומי מוצגות שאלות נוקבות שאין עליהן מענה: ׳ובכל יום אנחנו צועקים אליו ואינם נושעים, ויש מעמנו בני ישראל שטועים, חס ושלום, בליבם, שכל התפילות הן לריק׳.[66] מצב לאומי זה מוגדר מלכתחילה כהסתרת פנים, שמאחוריה מסתתרת מציאות הבורא המשגיח על הנבראים. קושיותיו של ר׳ נחמן מופיעות מלכתחילה בהקשר היהודי והחסידי שהבורא מצוי בו ועבודת הבורא מקובלת בו כתכלית החיים, גם אם במסגרת זו נתון האדם לעתים בספקות המחשבה ובתחושת ריחוקו האינסופי.

1. מהות הקושיה כבעיה עיונית

ספקנות והטלת ספק מצויים בתולדות הפילוסופיה העתיקה והחדשה כאחת. הפילוסוף, רנה דקרט, בן המאה השבע עשרה הנחשב לאבי הפילוסופיה החדשה, פתח בהטלת ספק טוטלית. הוא הטיל ספק במסקנות השכל וברשמי החושים, במציאות האל ובמציאות העולם הגשמי והרוחני. בחיפושיו אחר אמתות בהירות ומובחנות הציב דקרט את הסובייקט המטיל ספק כאבן הפינה של שיטתו.[67] אולם במערכת החשיבה של הסובייקט המכיר מופיעה האידאה של האל. מאידאה זו מתחייבת, לדעת דקרט, מציאות האל בפועל. מציאות זו הופכת בשיטתו ליסוד מוסד לקיומם של העולם

63 ראו: פייקאז׳ (לעיל הערה 4), עמ׳ 199–218.
64 ליקוטי מוהר״ן (לעיל הערה 9), תנינא מו.
65 שם, תנינא, מח.
66 שם, קמא, ב, ו.
67 ר׳ דיקרט, הגיונות על הפילוסופיה הראשונית, תרגם י׳ אור, בעריכת ח״י רות, ירושלים תשכ״ד, עמ׳ 28–61.

הגשמי ושל העולם הרוחני כאחת.[68] בשיטתו של דקרט מנוסחת ההוכחה האונטולוגית למציאות האל בתולדות הפילוסופיה. מאז ועד היום נמשכים הניסיונות התאולוגים לחפש הוכחות למציאות האל.

ספקנותו של ר׳ נחמן, לעומת זאת, אינה מוצאת את תיקונה באחיזה כלשהי בפתרון חלקי או שלם. ר׳ נחמן זונח מלכתחילה את בקשת התשובות, ההוכחות והפתרונות. במרכז תובנותיו ועיוניו עומדות השאלות ולא התשובות; הקושיות ולא התירוצים.[69] העיון במהותן ומקורן של הקושיות מוליך אותו למסקנה שאין ולא יכולות להיות תשובות סופיות ונחרצות; ולא נותר לאדם אלא ללמוד לחיות בעולם שאין בו תשובות.[70] הוראותיו והדרכותיו של ר׳ נחמן מכוונות להראות לאדם איך לחיות בעולם חסר פשר, עולם שבו חשיבתנו נתקלת בקיר אטום. תורתו של ר׳ נחמן בענייני הספק והאמונה זכתה לסיקור ולעיון בספרות המחקר. אולם נשאלת השאלה מה ה׳נפקא מינה׳? כיצד משתלבים עיוניו בנושא הקושיה במכלול תורתו המוסרית והנהגתו החסידית?

העיון בנושא הקושיה נוגע במישורים שונים: המישור התאולוגי, המישור האפיסטמולוגי והמישור האונטולוגי. ׳מרגלא בפומה לומר: אדרבה, כך ראוי להיות דיקא, שיהיו קושיות על השם יתברך, וכך נאה לו יתברך לפי גדולתו ורוממותו. כי מעוצם גדולתו ורוממותו שהוא מרומם מאד מדעתנו, על כן בודאי אי אפשר שנבין ונשיג בשכלנו הנהגתו יתברך, ועל כן בהכרח שיהיו עליו יתברך קושיות [...]׳.[71] החשיבה התאולוגית מגיעה כאן להכרת מגבלותיה וגבולותיה. מטבע הדברים, מחשבת האדם המוגבלת אינה מסוגלת להכיל את דרכי הבורא. מכאן שעלינו להשלים עם חוסר השגתנו כנתון של המציאות שבה אנו חיים ולא לראות בכך מצב אנומלי שאפשר וצריך לתקנו, כדבריו של התאולוג רודולף אוטו: ׳God comprehended is not God׳.[72] הטענה היא שהאל מעצם טבעו אינו ניתן לידיעה, משום כך בורותנו וקוצר השגתנו הם מחויבי המציאות.

לטיעון זה מצטרף הטיעון האפיסטמולוגי המתבסס על תיאור תהליך ההכרה.[73] תכני המחשבה הם בבחינת ׳פנימי׳ כקניינה המופנם של המחשבה. מעבר להם מצויים התכנים שמעבר למחשבה, תכנים טרנסצנדנטיים שהמחשבה מבקשת להשיגם בבחינת ׳מקיף׳. המקיף מציב את עצמו כקושיה למחשבה, וכשהקושיה נפתרת המקיף הופך

68 שם, עמ׳ 62–99.

69 הפניית הדיון הפילוסופי לשאלת משמעותן של השאלות כנושא המרכזי של העיון הפילוסופי מצויה בפילוסופיה של המאה העשרים, ראו: L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, trans. by D. F. Pears and B. F. McGuiness, New York and London 2006, nos. 4.003, 5.5542, 6.51–6.521

70 על הקושיה בתורת ר׳ נחמן ראו: וייס (לעיל הערה 1), עמ׳ 109–149; גרין (לעיל הערה 1), עמ׳ 305–312.

71 ליקוטי מוהר״ן (לעיל הערה 9), תנינא, נב.

72 R. Otto, *The Idea of the Holy*, Oxford 1958, p. 25

73 ראו: וייס (לעיל הערה 1), עמ׳ 114–120.

לפנימי. בשלב זה מוצב בפני המחשבה מקיף אחר כקושיה מתוחכמת וחמורה יותר. תהליך הפיכת המקיף לפנימי הוא אינסופי. כל בעיה שזוכה לפתרון מציבה שורה חדשה של בעיות מורכבות ומסובכות יותר.[74] תיאור זה תואם לגישה מצויה בפילוסופיה של המדע בת זמננו, כדברי חתן פרס נובל בכימיה לשנת 2004, פרופ׳ אהרן צ׳חנובר: ׳ככל שאנו יודעים יותר, כך הולך ומתברר לנו עד כמה אנו יודעים פחות. כל בעיה שנפתרת מביאה בעקבותיה מספר כפול ומכופל של בעיות חדשות. האמת חייבת להיאמר: התוצר המובהק ביותר של הידע הוא חוסר הידיעה, הבורות׳. מצב זה לדבריו אינו סיבה לייאוש אלא להפך: ׳אני שמח לבשר לכם שאין כל עדות להידלדלותו של האוצר הגדול והחשוב, אולי, מכל של האנושות: חוסר הידע׳.[75] תהליך רכישת הדעת מעצם טבעו אינו מאפשר תשובות סופיות ומוחלטות לשאלות מדעיות או קיומיות.

הסבר עקרוני יותר למצב עניינים זה מצוי במישור האונטולוגי.[76] במישור זה מפרש ר׳ נחמן את מושג הצמצום הלוריאני – יצירת החלל הפנוי המאפשר את מציאות הבריאה – במשמעות אפיסטמולוגית. החלל הפנוי מופיע כמימד של ההכרה האנושית, המתבטא בניסוח קושיות חסרות שחר וחסרות משמעות שמלכתחילה אין להן מענה. מפרשי ר׳ נחמן התחבטו בפרשנות עניין הקושיות הבאות מן החלל הפנוי.

נושא המשמעות של שאלות פילוסופיות נדון בפילוסופיה של הלשון במאה העשרים. בספרו: ׳מאמר לוגי־פילוסופי׳ קובע לודוויג ויטגנשטיין שהיגדים הם משמעותיים רק כאשר הם משקפים עובדות. לעומת זאת, היגדים או שאלות שאינם מתייחסים למציאות הופכים לחסרי משמעות, כהיגדים המרחפים בחלל הריק שאינם מתייחסים למאומה: ‘Most of the propositions and questions to be found in philosophical works are not false but nonsensical. Consequently we cannot give any answer to questions of this kind, but can only point out that they are nonsensical’.[77] ההיגדים הפילוסופיים בנויים מבחינה דקדוקית כמשפטים בעלי משמעות, אך כיוון שאינם מתייחסים למציאות מוכרת הם הופכים לחסרי משמעות. לפיכך הדרך היחידה לדון בשאלות פילוסופיות היא להצביע על חוסר משמעותן של השאלות. ביטול הקושיה הוא המענה היחיד לשאלות אלה. ויטגנשטיין מסיים את ספרו במשפט הנחשב למסכם את משמעותו: ‘What we cannot speak about we must pass over in silence’.[78]

74 ליקוטי מוהר״ן (לעיל הערה 9), קמא, כא, יא; תנינא, ז, ח.

75 א׳ צ׳חנובר, ׳המחקר, אינסופיות הידע ותרומת העם היהודי ומדינת ישראל להתפתחותו׳, מתוך הרצאה שנשא בניו יורק לרגל הסעודה השנתית של חברת ׳אלף׳, שוחרי מפעלו של הרב עדין שטיינזלץ, בשנת תשס״ז.

76 ראו: וייס (לעיל הערה 1), עמ׳ 121–133; גרין (לעיל הערה 1), עמ׳ 305–312 ; מגיד (לעיל הערה 1), עמ׳ 498–504.

77 ויטגנשטיין (לעיל הערה 69), מס׳ 4.003.

78 שם, מס׳ 7.

ר׳ נחמן מביא דוגמה לקושיה חסרת משמעות: ׳כשאחד אומר סברא שקר [...] ומחמת שאין למדן לישב הקושיא שבא על ידי סברא זו, על ידי זה נדמה שאמר סברא וחכמה גדולה אף שבאמת אינו סברא כלל [...] והקושיות בטלים מעיקרא׳.[79] העיסוק בסברא שאינה קיימת בגמרא הוא מופרך מעיקרו ולכן התגובה התואמת היא כדברי המשנה (אבות א, יז): ׳ולא מצאתי לגוף טוב משתיקה׳.[80] השתיקה היא התגובה היחידה לקושיות חסרות השחר הבאות מן החלל הפנוי. לעומת קושיות אלה עומדות קושיות שמקורן ב׳שבירת הכלים׳ הארכאית. בקושיות אלה מצויים שברי הבריאה הארכאית שהם ניצוצות הלוגוס ורסיסי המשמעות. קושיות אלה ניתנות לניסוח ולמענה, ואולם שרשרת הקושיות המשמעותיות היא כאמור אינסופית.[81] במוקדם או במאוחר עומד האדם חסר אונים ומתוסכל בפני בעיה שהיא מעבר להשגותיו.

במישור האונטולוגי מצוי השורש המטפיזי הן של הקושיות הן של העדר פתרונן, כחידות האינסופיות של ההכרה של התאולוגיה ושל היקום. במצב זה לא נותר לנו אלא להשלים עם הקושיה כמימד של מצבנו הקיומי שממנו אין מוצא אפשרי. מתן לגיטימיות לקושיה והצגתה כמתחייבת מטבע המציאות התאולוגית, הקוסמית והאנושית מקהה את עוקצה האפיקורסי. בגלל תובנה זו אין הקושיות מערערות את האחיזה במסורת, כשם שהבעיות המתעוררות במדע מתקבלות בברכה כשייכות למהותו של המדע וכמוליכות לשלב מתקדם יותר בהתפתחותו.

2. הקושיה כבעיה של חיים

הקושיות אינן רק בעיות עיוניות אלא הן הופכות לבעיות של חיים המחייבות מענה בפועל. מהן התגובות הרוחניות והנפשיות שאדם צריך לסגל לעצמו לנוכח המציאות הבעייתית? איך לנהל חיים בסימן הקושיה? ובעיקר – איך להקהות את עוקצן של הקושיות ויתר על כן להפוך אותן למנוף בעבודת ה׳? בעיות החיים הן האתגר שאתו מתמודד ר׳ נחמן כצדיק שתפקידו להדריך את בני עדתו. הוא המתבונן בהוויה הקוסמית ובנפש האדם, הוא המשיג ומבין את צורכי הנפשות והוא המעניק לכל אחד ואחד השגות, הדרכות ועצות לפי רמתו הרוחנית. הצדיק הוא מעין רופא נפש לחליי הנפש שמקורם בעיוות היחס שבין האדם לבורא. הוא נמשל לאבוקה שאורה מניע את המתלבט לזנוח את כפירותיו והשגותיו על ההשגחה העליונה.[82]

במצב עניינים שבו מתקיימת זיקה מיוחדת בין הצדיק לבני עדתו מומלץ וידוי דברים בפני תלמיד חכם: ׳מספר לפניו כל ליבו [...] שעל ידי זה התלמיד חכם מדריך

79 ליקוטי מוהר״ן (לעיל הערה 9), קמא, סד, ב.
80 שם, סד, ד.
81 ליקוטי מוהר״ן (לעיל הערה 9), קמא, כא, יא; סד, ב
82 שם, קמא, ד, ח.

אותו בדרך ישר לפי שורש נשמתו׳.[83] וידוי מילולי זה אינו דיון אינטלקטואלי אלא השתפכות הנפש שבה אדם מתנה את צרותיו ודאגותיו, כשם שהתרפיה הפסיכולוגית עשויה להועיל על ידי עצם מתן הביטוי למצוקת הנפש. הטענה היא שלקשר הרוחני עם הצדיק יש כוח מתקן ולא מפני שהצדיק מספק תשובות לקושיות.

ר׳ נחמן רואה את הסכנה שבהתמודדות המחשבתית והמילולית הן עם קושיות חסרות שחר הן עם קושיות שתירוציהן מולידים קושיות מסובכות יותר. מכאן עצותיו לפנות לאמצעים בלתי מילוליים המשמשים ביטוי למצוקת הנפש יותר מאשר לבעיות השכל. אמצעים אלה כוללים את הנגינה, הנשימה והאנחה, הצעקה ומעל לכל – השתיקה. שורה של ביטויים בלתי מילוליים מופיעה במקום שמעיין הדיבורים נסתם. ביטויים אלה משמשים כלי ביטוי במקום שהמילים חדלות.

לנגינה[84] מימד קוסמי: ׳זה בחינת עשרה מיני ניגונא, וזה על ידי התגלות מלכותו׳.[85] התגלות האל בעשר הבחינות מתבטאת בכעשרה מיני ניגונים. לפיכך הנגינה היא המימד הנסתר המצוי בכל תחומי המציאות ובכל תחומי הדעת: ׳כי דע שכל חכמה וחכמה שבעולם יש לה זמר וניגון מיוחד׳.[86] רק אוזנו של הצדיק היא הכרויה להאזין למימד הנסתר של הזמר המצוי בכל חכמה. מעלתה של הנגינה מקורה בחזון הנבואי: ׳לכך נקרא המנגן חזן, מלשון חזון, היינו לשון נבואה׳.[87] משום מעלתה הגבוהה מסוגלת הנגינה להבקיע שערים אטומים. תפילה מילולית שנאמרת בניגון פועלת יותר מאשר תפילה ללא ניגון.[88]

יתר על כן, הנגינה מסוגלת לפעול במקום שהמילים חדלות. המדובר הוא בחלל הפנוי המרוקן מאל, שהוא המקור לבעיות חסרות משמעות. הצדיק שזכה לניגון המבטא את האמונה העליונה מסוגל בכוח הניגון לחלץ את אלה שמוחם שבוי באנטינומיות שאין מוצא מהן: ׳שעל ידי ניגון ואמונה זו נתבטלים כל האפיקורסות. ונכללים ונתבטלים כל הניגונים בתוך הניגון הזה שהוא למעלה מן הכל[...]׳.[89]

הנשימה היא יסוד החיים של האדם ושל העולם כולו: ׳כי על ידי בחינת הנשימה שהוא הרוח חיים נברא העולם [...] וחידוש העולם יהיה גם כן בבחינת הרוח [...] והוא גם כן חיות האדם, כי חיות האדם הוא הנשימה׳.[90] הנשימה היא ביטוי בלתי מילולי למצבו הנפשי והרוחני של האדם. כאשר האדם ניצול מן הרע נשימתו נכפלת וכן נכפל

83 שם שם; וכן קמא, קעח.

84 בנושא הניגון מרחיב מרק (לעיל הערה 2), עמ׳ 88–89, 189–204, 221–222, 266–273; ראו גם: מ׳ פכטר, ׳לסוגיית האמונה והכפירה במשנת ר׳ נחמן מברסלב׳, דעת, מה (תש״ס), עמ׳ 125–133.

85 ליקוטי מוהר״ן (לעיל הערה 9), קמא, מט, ה.

86 שם, תנינא, סד, ה.

87 שם, קמא, ג.

88 שם, קמא, מב.

89 שם, קמא, סד, ה.

90 שם, קמא, ח, א .

ההלל שהוא מהלל את ה׳.[91] לעומת זאת, האנחה היא אופן נשימה המבטא את תחושת חסרון החיוניות ועם זאת באמצעותה מנסה האדם להגביר את הנשימה ולהשלים את חסרונו: ׳עיקר החיסרון הוא בבחינת החיות של אותו הדבר [...] והאנחה היא אריכת הנשימה [...] ועל כן כשמתאנח [...] הוא ממשיך רוח חיים לחיסרון [...] ועל כן על ידי האנחה משלים החיסרון׳.[92] תרגילי הנשימה כאמצעי המסייע לבריאות הגוף והנפש מוכרים לנו מן התרבות של דתות המזרח.

הצעקה[93] היא צעקת הנפש. היא ביטוי למצוקה ותחושת מבוי סתום, ועם זאת בצעקתו האדם מנסה לפרוץ מחסומים שלא ניתן להתגבר עליהם בדרכים הרציונליות המקובלות. המדובר הוא בעיקר במבוי סתום אינטלקטואלי שמקורו בשאלות שאין עליהן מענה. כשבעל הקושיות עומד להתפלל לבו אינו שלם עם התפילה: ׳דהיינו שליבו מסובב ומוקף ומעוקם בעקמומיות וקושיות וכפירות על השם יתברך [...] שהם המניעה הגדולה מכולם, ואזי צריך לצעוק לאביו שבשמים בקול חזק מעמקי הלב, ואזי השם יתברך שומע קולו ופונה לצעקתו. ויכול להיות שמזה בעצמו יפול ויתבטל לגמרי כל הקושיות והמניעות׳.[94] הישועה אינה מגיעה בצורת מענה על הקושיות אלא כתובנה שעולה ממעמקי הנפש המגלה לאדם שקושיותיו הן מדומות.[95]

לעתים האדם נתקל במחסום בתהליך ההשגה. הוא נוגע בהבנת העניין אך אינו מגיע לכלל הבנה. מצב זה מסומל במצב העיבור המסתיים בלידה: ׳והצעקה שאדם צועק בתפילתו ובתורתו, כשנסתלקין המוחין בבחינת עיבור – אלו הצעקות הם בחינת צעקת היולדת, והקדוש ברוך הוא שהוא יודע תעלומות של המוחין [...] הוא מאזין צעקתנו [...] כאילו השכינה צועקת, ואז מולדת המוחין׳.[96] תהליך לידתו של פתרון לבעיה כרוך במצוקה שביטוייה בצעקה מביא לפריצת דרך חדשה.

המצוקה מתוארת לפעמים כמצב של ירידה מוסרית. במהלך החיים האדם מוצא את עצמו במקומות שאין בהם זכר למציאות האל, למרות שהוא יודע שהאל חייב להימצא בכל מקום ׳ואפילו מקומות מטונפים או בתי עבודה זרה׳. הכיצד יכול האל להימצא במעמקי הטומאה? מתוך סתירה זו ומתוך תחושת ריחוקו וירידתו זועק האדם לנוכחות האל: ׳ואזי מבקש וצועק איה מקום כבודו, וזה בעצמו תיקונו, כי חוזר ושב אל הכבוד העליון [...]׳.[97] החיפוש הנוקב אחר נוכחות האל המתבטא בצעקה אכן מביא את האדם לתחושת נוכחות האל. הפתרון למצוקה טמון במצוקה עצמה ולא בגורם מבחוץ:

91 שם, קמא, נה, ט.
92 שם, קמא, ח, א.
93 על הצעקה ראו: מגיד (לעיל הערה 1), עמ׳ 505–509; מרק (לעיל הערה 2), עמ׳ 181–182.
94 ליקוטי מוהר״ן (לעיל הערה 9), תנינא, מו.
95 שם, שם.
96 שם, קמא, כא, ז.
97 שם, תנינא, יב.

׳כשאדם מבקש ומחפש אחר כבודו יתברך, ורואה בעצמו שרחוק מכבודו יתברך, ומתגעגע ושואל ומצטער איה מקום כבודו, וזהו בעצמו תשובתו ותיקונו׳.[98]

במישור הלאומי עם ישראל נמצא בגלות המתפרשת כמצוקת המאבק התרבותי והמוסרי. כנגד שבעים פנים שבתורה מוצבים שבעים לשון של הגויים: ׳שכל לשון ולשון יש לה מידה רעה בפני עצמה [...] ודע שכללות של שבעים לשון של מידותיהם הרעות היא תאוות ניאוף׳.[99] גלות העם, כגלות היחיד הנאבק עם יצרו כיוסף הצדיק, מתפרשת ככור היתוך. כנסת ישראל במצוקתה זועקת בשבעים קולות כיולדת. בצעקה זו מגיע המאבק המוסרי והתרבותי לשיא המכונה שבירת הקליפה, שהוא נקודת הניצחון במאבק המוסרי. הישג זה מקדים התגלות חדשה בתורה ובעבודה: ׳וזהו כלל שכל נפש מישראל קודם שיש לה התגלות בתורה ובעבודה, אזי מנסין ומצרפים את הנפש בגלות של שבעים לשון, היינו בתאוותיהן׳.[100] במצבי המצוקה עצמם המתבטאים בצעקה מצוי הפתרון, המופיע ממעמקים כפריצת דרך חדשה הן ליחיד הן לאומה.

השתיקה[101] היא היפוכה הגמור של הצעקה, אך גם היא תגובה בלתי מילולית למבוכה אינטלקטואלית. היא מעין התרסה כנגד הדיבור המבטא מחשבה. השתיקה היא כאמור התגובה המתאימה לקושיות חסרות שחר וחסרות מענה. ביחס לבעיות אלה הצדיק יודע שיפה השתיקה. הוא האיש המבין בחכמתו היכן להפסיק לשאול וכיצד להורות את עיקר השתיקה לתלמידיו: ׳על כן הוא צריך לעשות סייג לדבריו ולשתוק לפעמים כדי שלא יכנס במקיפים שהם למעלה מהזמן׳.[102] השתיקה ביחס לבעיות שאינן ניתנות לפתרון היא עמדה של הסתלקות מכל עיון ודיון והיא התגובה היחידה התואמת למבוכת הקושיות.[103]

הדיון העקרוני בקושיה הוליך למסקנה שיש קושיות שממהותן אינן ניתנות לפתרון. מצב עניינים זה נעוץ בטיבה של המציאות האנושית והקוסמית ובשיקולים תאולוגים. ר׳ נחמן מציע דרכים להתמודדות עם מצבי המצוקה הרוחנית והנפשית המתעוררים בעקבות הקושיות. וידוי דברים בפני תלמיד חכם עשוי לשחרר את האדם מן המצוקה הנפשית. יתרה מזאת ר׳ נחמן מתאר דרכים בלתי מילוליות שבאמצעותן אפשר להתמודד עם הקושיה כבעיה של חיים, או לפחות לעקוף אותה. הנגינה, הצעקה, הנשימה המתבטאת כאנחה והשתיקה הן דרכי התנהגות הפורצות דרך במקום

98 שם, שם.

99 שם, קמא, לו, א-ב.

100 שם, קמא, לו, א.

101 על השתיקה ראו: פכטר (לעיל הערה 81), עמ׳ 125, 129–131; מרק (לעיל הערה 2), עמ׳ 262–266, 270–272.

102 ליקוטי מוהר״ן (לעיל הערה 9), תנינא, ז, ח.

103 ראו: ע׳ רפפורט־אלברט, ״קטנות״, ״פשיטות״ ו״אינני יודע״ של ר׳ נחמן מברסלב׳, י׳ שטיין, ר׳ הלוי לוועוע (הביאו לדפוס), עין חד״ה: חכמה דעה היסטוריה, מחקרים בתולדות עם ישראל והגותו, מוגשים לפרופ׳ שמעון צבי אלכסנדר אלטמן למלאות לו שבעים שנה, אלבמה תשל״ט, עמ׳ ז-לג.

שהמחשבה והדיבור חסרי אונים. אמצעים אלה מוצאים את מקומם ואת משמעותם במסגרת האמונה כדרך חיים, המוצעת לאדם בספר ׳ליקוטי מוהר״ן׳.

3. האמונה כאורח חיים

איזוהי דרך ישרה שיבור לו האדם? מעבר למחויבותו של היהודי לאורח חיים של תורה ומצוות, עומדת שאלת תכלית החיים כשאלה אתית־דתית הנתונה לשיקולי דעת שונים. הרמב״ם העמיד את השגת הבורא כמטרה העליונה של חיי האדם, על אף מודעותו למוגבלות ההשגה האנושית. ר׳ נחמן, הנחשב למורד אור ולמתנגד לתבונה, אומר אף הוא: ׳כי האמת מה שהגביל השם יתברך לשכל האנושי שיוכל להבין, הוא מצווה גדולה לחדד השכל להבין הדבר על בוריו׳.[104] אולם ר׳ נחמן תוחם ומבחין בין שאלות שהשכל מסוגל להתמודד אתן לבין שאלות שעדיף להימנע מהן. תיחום זה הוא מגבלה שהצדיק מטיל על חופש החקירה. יתר על כן, בדיון על תכלית חיי האדם בליקוטי מוהר״ן תנינא יט הוא מביע התנגדות עקרונית לדעת הפילוסופים הטוענים ׳שעיקר התכלית והעולם הבא הוא רק לדעת כל דבר כמות שהוא׳. החסידות העמידה את הדבקות כאידאל המנחה את האדם בעולם ש׳לית אתר פנוי מניה׳. אך מה יעשה האדם שאינו מסוגל לחוש במציאות האל? האדם החש בריחוקו והזועק איה מקום כבודו? האדם המתקשה למצוא את האל בעיוותי הצדק ובמקומות הטומאה? לאנשים המתמודדים עם הספקות ר׳ נחמן מציב את האמונה כאידאל המנחה את חיי האדם.[105]

נושא האמונה מוזכר פעמים רבות בליקוטי מוהר״ן בהקשרים שונים ובמובנים שונים. המובן הראשון והבסיסי הוא המובן המסורתי, קבלת אמונת אבותינו: ׳כי די לנו באמונתנו שקבלנו מאבותנו הקדושים. וזה כלל גדול ויסוד ועיקר בעבודת השם – להיות תם וישר׳.[106] זוהי אמונה תמימה הדוחה כל חקירה שכלית: ׳עיקר התכלית והשלמות הוא רק לעבוד השם בתמימות גמור בלי שום חכמות כלל׳.[107] יתר על כן, ר׳ נחמן מייעץ למאמין להשליך את כל יהבו על הבורא לעתים עד כדי שיתוק ההשתדלות וחדלון המאמץ האנושי: ׳שהקדוש ברוך הוא טוב לכל – הן לרפואה והן לפרנסה, הן לכל הדברים. וכשמאמין כך, בודאי יהיה עיקר השתדלותו בתר קודשא בריך הוא, ולא ירדוף אחר תחבולות רבות׳.[108] הרדיפה אחרי הפרנסה מקורה בחוסר אמונה, שכן: ׳אם היה מאמין באמונה שלמה שיכול הקדוש ברוך הוא להזמין לו כל צרכו לא היה

104 ליקוטי מוהר״ן (לעיל הערה 9), קמא, סב, ב.

105 על האמונה ראו: וייס (לעיל הערה 1), עמ׳ 131–149; גרין (לעיל הערה 1), עמ׳ 291–302; פכטר (לעיל הערה 81), עמ׳ 105–133; מגיד (לעיל הערה 1), עמ׳ 504–505; מרק (לעיל הערה 2), עמ׳ 95–100, 141–142, 272–273, 351–354.

106 ליקוטי מוהר״ן (לעיל הערה 9), תנינא, מד.

107 שם, תנינא, יט.

108 שם, קמא, יד, יא.

נוסע שום נסיעה׳.[109] גם ההסתמכות על הרפואה והרופאים מקורה בחסרון אמונה, וכשהאמונה פגומה התרופות אינן מועילות.[110]

מעבר למושג האמונה התמימה מתפרשת האמונה לעתים כאופן ראייה מיוחד. אופן ראייה זה עשוי להתבטא כחוש מוסרי המבחין בין טוב לרע, במקום שההבדל ביניהם אינו נהיר לכל אדם: ׳אבל צריך שתהיה האמונה אמונה שלמה ברורה מאד, עד שעל ידי האמונה יהיה דומה לו כאילו רואה הדבר שמאמין בעינים ממש [...] אור – אלו מעשיהם של צדיקים, חושך – אלו מעשיהם של רשעים [...]׳.[111] גם כשמדובר בצדקתו של הבורא עומדת לצדיק אמונתו כאופן ראייה החורג מן המציאות הנראית לעין. הוא רואה את צדקת האל במקום שלכאורה יש עיוות הדין. הצדקת דרכיו של הבורא על ידי האמונה מאפשרת תפילה בלב שלם: ׳ועל ידי חיזוק הראייה של הצדיק שרואה צדקת ה׳ נתחזק אמונתו, ויכול להתפלל כי ליבו נתפשט מעקמימותו, שהיה לו קודם שראה צדקת ה״.[112] תפיסת האמונה כאופן ראייה אינטואיטיבי מתקשרת למושג הדבקות החסידי. מי שניחן באופן ראייה זה מסוגל לחוש את נוכחות האל בכל אתר ואתר ובכל מקרה ממקרי החיים. ראייה זו חושפת רובד של מציאות שאינו מושג על ידי אופני ההשגה המקובלים עלינו – החושים והשכל.

מושג האמונה המיוחד לר׳ נחמן חורג מעבר למושג האמונה המסורתי ומעבר למושג האמונה החסידית.[113] ר׳ נחמן מתמודד באמצעות האמונה עם מציאות קיומית של הטלת ספק והצגת קושיות, מציאות שבה נוכחות האל אינה נראית לעין ומציאות הרע זועקת לשמים. האמונה היא מעין קריאת תיגר על המציאות הנראית לעין ועל שיקולי השכל. עיקרה הוא ההחלטה הנחושה להחזיק באמונה על אף עובדות המציאות ועל אף מסקנות השכל. אמונה זו מתנערת מן האשליה שיש לאל ידינו לתרץ את הקושיות ולפתור את הספקות. המאמין שאינו תמים מעמיד את אמונתו כדרך פרדוקסלית ודיאלקטית שאין לה אחיזה במאומה. אמונתו אינה מתבססת לא על מסורת, לא על הוכחות שכליות, לא על תחושה אינטואיטיבית ואף לא על סיעתא דשמיא. היא אינה אלא נחישות אנושית להאמין על אף הכול. הקושיה והספק הופכים לאתגר שבאופן פרדוקסלי מזין את האמונה במקום לערער אותה. אמונה זו היא פרי החלטתו ורצונו של האדם וזה מקור

109 שם, קמא, מ.

110 שם, תנינא, ה, א.

111 שם, קמא, רלד.

112 שם, קמא, נה, ד.

113 ראו: וייס (לעיל הערה 1); גרין (לעיל הערה 1); פכטר (לעיל הערה 81); מרק (לעיל הערה 2), בעיקר עמ׳ 95–99; מרגולין (לעיל הערה 2), בעיקר עמ׳ 106–107. וייס וגרין מתארים את האמונה כפרדוקסלית וחסרת אחיזה, פכטר לעומתם סבור ששורש האמונה לדעת ר׳ נחמן מצוי במערכת הקבלית ולכן יש לה בסיס אונטולוגי. מרק ומרגולין מתארים את האמונה בעיקר כדבקות חסידית שמקורה בכח המדמה. אף כי כל אופני האמונה מוצאים ביטוי ב׳ליקוטי מוהר״ן׳, תפיסת האמונה כדיאלקטית וכפרדוקסלית היא חידושו המקורי של ר׳ נחמן.

עוצמתה, וכיוון שהיא תלויה בהחלטת האדם בלבד אין דבר בעולם המסוגל לערער אותה: ׳וצריך להיות עקשן גדול בעבודת השם לבלי להניח את מקומו [...] אף אם יעבור עליו מה [...] כי צריך עקשנות גדול מאד להיות חזק ואמיץ לאחוז עצמו לעמוד על עומדו אף אם מפילין אותו חס ושלום בכל פעם׳.[114] האמונה התלויה על בלימה ומצבו הקיומי של האדם המתאמץ להחזיק בה בכל מחיר מצטיירים בדימוי הגשר הצר: ׳ודע, שהאדם צריך לעבור על גשר צר מאד מאד, והכלל והעיקר – שלא יתפחד כלל׳.[115]

נקודת האחיזה של האמונה נותנת לאדם את הכוח להתעלם מקושיות שעלולות לגרור אותו למעמקי הכפירה בין אם מדובר בקושיה שממהותה אינה ניתנת לפתרון ובין אם מדובר בקושיה שהיא מעבר להשגתו של יחיד מסוים: ׳כי על קושיא כזו אסור לסמוך על שכלו רק להעמיד על אמונה׳.[116] היחיד הנאחז באמונתו רואה את מצבו הקיומי הירוד, את ספקותיו ואת ריחוקו מהאל, כמצב ביניים שחייב להוליך בסופו של דבר להתעלות הנפש ולקרבת האל: ׳כי כל אלו הנפילות והירידות והבלבולים וכיוצא בזה צריכים בהכרח לעבור בהם קודם שנכנסין בשערי הקדושה׳.[117] יתר על כן, דווקא כשהאדם מתקרב למשימתו מתגברים המכשולים הבאים מן הסטרא אחרא, ומשום כך עליו להשקיע מאמצים יתרים ולדבוק על אף כל המכשולים באמונתו ׳שהירידה היא תכלית העלייה׳.

אמונה זו אינה רק אמונת יחיד אלא אמונת העם כולו: ׳ועל כן ישראל נקראים עברים על שם שהם עוברים באמונתם על כל החכמות [...] ועל כן השם יתברך נקרא ״אלוקי העבריים״ מלשון ״עבר הנהר״ [...] לשון צדדין, הינו שאלוקותו מסבב גם על החלל הפנוי׳.[118] עם ישראל המחזיק באמונתו נחוש בעמדת ההתנגדות לכל השפעה תרבותית המסוגלת לערער את יסודות האמונה. תוכנה של אמונה זו מתמצה בהנחה המטפיזית שהאל מצוי אפילו במקום שחייב להיות מרוקן מנוכחותו. החלל הפנוי שמציאותו מאפשרת את הבריאה הוא בסופו של דבר פרי התחכום של מעשה בראשית: ׳ומאחר שהוא סובב כל עלמין, אם כן שגם החלל הפנוי בעצמו נתהווה מחכמתו יתברך׳.[119]

העמידה העיקשת על האמונה כיסוד מוסד של אורח החיים מלווה בשיקול קבלי עיוני המסביר את היחס שבין שכל ואמונה.[120] במערכת הקבלית האמונה מקורה בספירה העליונה, ספירת הכתר. ספירה זו מתפקדת ככוח המרסן את החכמה והבינה, ספירות השכל. ספירת הכתר מעמידה את השכל המנסה להעפיל להשגת האינסוף על גבולותיו ומגבלותיו. הכתר מעמיד באמצעות האמונה מנגנון בקרה המאפשר לשכל

114 ליקוטי מוהר״ן (לעיל הערה 9), תנינא, מח.
115 שם, תנינא, מח קרוב לסוף.
116 שם, קמא, סב, ב.
117 שם, תנינא, מח.
118 שם, קמא, סד, ב.
119 שם, שם.
120 ראו: פכטר (לעיל הערה 81).

תפיסה מוגבלת של האינסוף בבחינת 'מטי ולא מטי'. המדובר הוא בהברקה רגעית חולפת ועוברת, שאינה הופכת לתוכן מתכני ההכרה.[121] לפי הנחת קדימת האמונה, השכל מתפקד באופן תקין רק כאשר הוא מתבסס על האמונה. 'יסוד האמונה הראשוני מקומו בלב, אך מן הלב אמורה האמונה להתפשט לכל הבחינות של החיים, 'בכל האברים', וכאשר האמונה מתגברת היא כובשת גם את השכל: 'וכל מה שמחזיק את עצמו באמונה בא אל השכל יותר'.[122] השכל המתבסס על האמונה והמבסס אותה הוא השכל בתפקידו הנכון ובמקומו הנכון.

ר' נחמן מפתח מושג אמונה ייחודי החורג הן מעבר לאמונה התמימה המסורתית הן מעבר לאמונה המקובלת בחסידות. האמונה הדיאלקטית והפרדוקסלית מוצבת כדרך חיים המתמודדת עם האנטינומיות של המציאות ושל התאולוגיה, ועם זאת היא מעמידה את המאמין ואת הספקן או את המאמין־הספקן בתחום המסורת היהודית.

'ליקוטי מוהר"ן' אינו ספר מוסר במובן המקובל, אולם המדפדף בספר יתקשה למצוא בו אפילו עמוד אחד שאינו כולל הדרכה מוסרית או דתית. ההשגות המיסטיות והעיונים בנושא האמונה המצויים בספר כוללים היבטים מוסריים והדרכות מוסריות. היבטים אלה הם בבחינת חוט השדרה המעמיד את הספר בתחום היהדות הממסדית. יתר על כן, הטיפול בבעיות האמונה והספק מרומם את מעמדו הממסדי של הצדיק כמנהיג וכמורה הדרך לנבוכי דורו. הצדיק מורה לבני עדתו להימנע מהתמודדות חזיתית עם ספקות האמונה. הדרכה זו היא המסקנה העולה מעיון במהות הקושיה. עיון זה עניינו להבהיר שהקושיות ממהותן אינן ניתנות לפתרון, שכן האנטינומיות שייכות למבנה המציאות ולמבנה ההכרה, ולא נותר לנו אלא להשלים עם קיומן. עם זאת, ר' נחמן מתייחס למצוקה הנפשית של הנבוכים והרחוקים מהבורא בשורה של הדרכות המכוונות לביטוי המצוקה באמצעים מילוליים ובלתי מילוליים, ומעל לכול הוא מחולל מהפך במושג האמונה המסורתי. בדרך האמונה הפרדוקסלית, האדם עומד מול ספקותיו ובעיותיו ללא אשליות של פתרונות אפשריים. הפרדוקס הוא שהספקות שלכאורה מערערים את יסודות האמונה הופכים למשאבים המלבים את האמונה בכוח ההחלטה הנחושה להחזיק באמונה על אף הכול. החלטה זו היא פרי הרצון החופשי שאינו מתבסס אלא על עצמו, הוא הבלימה שעליה תלויה האמונה שהיא הגשר הצר הקיומי הנתון לנו במצבנו האנושי.

121 ליקוטי מוהר"ן (לעיל הערה 9), קמא, כד, ו–ח.
122 שם, קמא, צא.